

LA REBELIÓN DE JUAN SANTOS ATAHUALLPA EN LA SELVA CENTRAL PERUANA (1742-1756). ¿MOVIMIENTO RELIGIOSO O INSURRECCIÓN POLÍTICA?

Daniel J. Santamaría
CONICET

RESUMEN: Este artículo revisa ciertas concepciones historiográficas y antropológicas, de carácter idealista, que intentaron, en las últimas décadas, brindar una explicación de la rebelión dirigida por Juan Santos Atahualpa en la selva central peruana (1742-1756). Estas concepciones apuntan a mitos incaicos y de otro origen, presuntamente absorbidos por los indígenas rebeldes y que actuaron como base ideológica de la rebelión. Aquí proponemos repensar esa rebelión como un típico movimiento insurreccional de integración en el siglo XVIII, haciendo algunas observaciones teóricas sobre movimientos mesiánicos y políticos.

PALABRAS CLAVE: Juan Santos Atahualpa, selva central peruana, rebeliones indígenas, siglo XVIII.

ABSTRACT: This article makes a revision of some idealist anthropological and historiographic approaches, which have tried, during the last decades, to provide an explanation of the rebellion in the Peruvian Forest (1742-1756) and about its leader, Juan Santos Atahualpa. These approaches appoint to Inca myths and myths from different sources, perhaps incorporated by the rebels, used to build the ideological basis of rebellion. We propose herewith to think again that rebellion as a typical 18th century revolutionary movement of integration, adding some theoretical observations about messianic and political movements.

KEY WORDS: Juan Santos Atahualpa, peruvian central forest, indian rebellions, 18th. Century.

En 1942, a dos siglos del alzamiento de Juan Santos Atahualpa en la selva central peruana, Métraux lo definió como un mesías o profeta (1973: 1-32), concepto que triunfó en los medios académicos “progresistas”, porque pese al

carácter idealista de la propuesta, los términos “utopía”, “mito”, “milenario” o “mesianismo” se pusieron de moda. Recuperaban un horizonte histórico que la historiografía eclesiástica, más apegada al documento, y menos imaginativa, había ocultado o desfigurado en su discurso apologético. La piedra fundacional de estas concepciones fue el impactante libro de Vittorio Lanternari (1960), que redefinía muchos movimientos políticos como movimientos *religiosos* de libertad¹. Autores como Curátola (1977 y 1987) o Zarzar (1989) insisten con un planteo subsidiario de la antropología simbólica, pero que se alimenta de la encuesta etnográfica contemporánea (Varese, 1968; Santos, 1980). El problema de los planteos idealistas que adjudican a los movimientos políticos un carácter mítico-religioso es que suelen ser, generalmente, ahistóricos; no se trata, como teme Millones, que la historia sólo piense en la reconstrucción lineal de los hechos². La labor de la verdadera historia no es sólo reconstruir los hechos: además debe explicarlos, comprender su lógica y denunciar las reconstrucciones falsas que no entienden el pasado. A la apologética de las crónicas franciscanas, basadas en una permanente falsificación de los hechos o en la invención intencionada, le sucede hoy una apologética etnológica, que traslada la encuesta etnográfica al pasado para imponer una visión idealista, derivada parcialmente del catolicismo latinoamericano. En efecto, la nomenclatura de los antropólogos que reniegan de la apologética oficial (civil o eclesiástica) tiene un notable origen católico, algo que, naturalmente, no sería malo en sí mismo si esas posturas no vinieran a presentarse como una *renovación* de los estudios sobre Juan. Se desecha *in toto* los avances científicos de la modernidad y se busca en el medioevo europeo y en la antigüedad inca patrones teóricos que iluminen el sentido del movimiento rebelde; se desecha la historia social y económica, firme legado del positivismo, porque se la ve participando de la aburrida reconstrucción lineal de los hechos. La nostalgia por las utopías, estallido magistral del renacimiento pero programa turbio en el continente actual, parece generar una esperanza mayor. No corresponde comparar aquí el movimiento de Juan con otros del mismo siglo, como el de Túpac Amaru, o del siglo XX, como las turbulencias sobre la Tierra sin Mal guaraní o la Loma Santa mojeña³. Al examinar el movimiento rebelde de la selva peruana se desea emplear un enfoque no apologético, tomando los informes etnográficos contemporáneos sin cometer el anacronismo de creer que los seguidores del *pretenso Inca* pensaban como hoy piensan quienes viven en el mismo teatro de los acontecimientos. Someter a escrutinio las noticias que traen los franciscanos, enemigos acérrimos del líder porque el movimiento se desplegó fundamentalmente contra ellos, y some-

1. Este libro fue traducido al francés en 1962 y al español en 1966.

2. Zarzar denuncia por ello a Lehnertz, 1972 y a Castro Arenas, 1973. En su prólogo al libro del primero, Millones dice que los historiadores que trataron el movimiento se preocuparon principalmente por la reconstrucción lineal de los hechos. Sólo después, cuando se avanzó en la etnografía de la selva, se hizo algo más en su comprensión (Zarzar, 1989: 11).

3. Clastres, 1975; Lehm Ardaya, 1999; Schaden, 1976.

ter al mismo escrutinio las afirmaciones que intentan apoyarse en lo mítico y lo mesiánico. Rescatar, en fin, la racionalidad y la lógica del movimiento, pese al lenguaje que las crónicas le atribuyen al rebelde.

La rebelión crónica y el liderazgo de Juan

La atribución de la rebelión al liderazgo de Juan parece un lugar común en la bibliografía sobre el tema. La descripción de Zarzar, por ejemplo, pinta a un hombre capaz de elegir dónde iniciar su rebelión: “para Juan Santos la selva central no fue una decisión ingenua, arbitraria o espontánea; esta era una región ideal para alguien interesado en alcanzar con su llamado a la mayor cantidad posible de gente sin arriesgar la vida (1989: 33). Para tomar esa elección personal y solitaria, usó su conocimiento del medio geográfico y del contexto social y sólo la toma *tras una prolongada evaluación*. Es la imagen de un hombre convencido, audaz y dispuesto al triunfo. Se dirige a la selva en compañía de un anciano aborigen, conferencia con los jefes étnicos, convence a todos, arma un ejército y lucha contra el virreinato. Frente a esta concepción un poco salgariana de la figura de Juan, preferimos pensar que este hombre sólo vino a participar de una rebelión regional que había estallado veinte años antes. San José se refiere a los once años de presencia franciscana entre los gentiles, el período 1709-1720, cuando enfrentan repetidas sublevaciones de los *protervos paganos* que quieren matar a los misioneros. Para superar sus tensas relaciones políticas con el virrey, el fraile argumenta que los indios se sublevaron porque ven a los misioneros desamparados por el poder público, y pide que se reprima a los *diabólicos sectarios* que impiden la predicación y pervierten a los neófitos⁴. El uso de las expresiones “protervos paganos” y “diabólicos sectarios” en lugar del habitual “infieles”, sugiere que San José se refiere concretamente a un movimiento organizado de apostasía, quizás impulsado por apóstatas y forajidos blancos o mestizos, además de aborígenes. En otro lugar, el mismo franciscano menciona los “rebeldes gentiles” que intentan acabar con la cristiandad, es decir, con las misiones franciscanas, y también matar a los misioneros para comérselos⁵ (acusación nunca más formulada, que busca cargar las tintas para lograr el apoyo militar del gobierno). De hecho, este estado crónico de rebelión

4. “Experimentando en el comedio de los dichos once años que se plantó el estandarte de la fe en aquel vasto gentilismo, repetidas sublevaciones de los protervos paganos que intentaban dar muerte a los operarios evangélicos... y extinguiendo la conversión como se ha experimentado los años atrasados con indecible perjuicio de las almas y desdoro de nuestra nación española. Enseñándome la prolongada experiencia y conocimiento que tengo de aquellas gentes, que estas hostilidades las ejecutan por ver a los misioneros desamparados del gobernador, que en nombre del rey reprima a los diabólicos sectarios que impidan la predicación del Evangelio y perviertan a los ya reducidos” (San José, 1719-1720).

5. “Y para que los rebeldes gentiles no lleguen a conseguir su depravado intento de acabar la cristiandad, que en sus regiones está plantada y dando muerte a los religiosos y comérselos (de que este año estamos amenazados)...”

antecede a la llegada de Juan. Naturalmente, si llega a constituirse en jefe de una insurrección más amplia y más profunda, ha sido por sus dotes políticas y militares y por el discurso empleado, que cala hondo entre los aborígenes. Mateos acepta que el movimiento fue planeado con anterioridad a 1742, pero no señala cuándo ni por quién (1992: 53). Es posible que haya habido múltiples liderazgos políticos, del estilo de los Torote, que cita Zarzar (1989: 33), en 1724 y en 1737. El de 1742 ha sido, seguramente, el de mayor profundidad y enjundia militar. Si la rebelión de Juan comienza en junio de 1742, ya el segundo día de ese mes, el franciscano Vázquez de Caicedo hace contacto en Simaqui-Quisopango con el líder rebelde (Mateos, 1992: 47). Esto autoriza la idea de que la rebelión es quizás bastante anterior en el tiempo.

El hombre destinado a incendiar la calurosa selva peruana durante casi veinte años, es un mestizo nacido alrededor de 1712, no se sabe si en Cusco, Huamanga o Cajamarca. Según Amich y los demás franciscanos, era cuzqueño y sirviente de algún jesuita, “aunque algunos hayan tratado de negarlo”. También se dijo que era de Quito: según Diego Esquivel y Navia, canónigo, historiador y cronista cuzqueño, contemporáneo de la rebelión, “escriben que un don Ventura se coronó a los cinco días después de haberse visto con los dichos religiosos” es decir, de su primera entrevista con Caicedo, en junio de 1742⁶. Las pruebas sobre esto son débiles: confusiones de nombres, antiguas vinculaciones incaicas, el corte de cabello de Juan o el reino del Paititi⁷. Estudió o trabajó en el Colegio de San Borja del Cusco, considerado colegio de jesuitas para curacas y sus descendientes en los distritos eclesiásticos de Cusco, Huamanga y Arequipa. En ese colegio, aprende castellano y latín⁸. Sin embargo, los jesuitas Pastoriza y Eyzaguirre, que lo visitan en 1745, lo oyen hablar sólo quichua (Velasco, 1981: 531). Es posible que con esta formación se adjudicara un linaje real y una descendencia directa del último Inca Atahualpa, de quien tomó el nombre, y lanzado a la rebelión, se proclamase gobernante legítimo del Perú. Por esta época comete, según sus detractores, un homicidio

6. Según Esquivel, el chasqui de Lima trajo el 2 de agosto de 1742 la noticia de que se había alzado un vecino de Quito, Ventura de Troncoso de Sotomayor, “quien dice ser descendiente de Atahualpa”. Regan (1992: 69) supone que el chasqui yerra al usar el nombre del gobernador Benito Troncoso de Lira y Sotomayor y de un funcionario llamado Ventura Marín.

7. Reagan anota que Atahualpa y Huayna Cápac estuvieron muy vinculados con Quito, y que Juan usó los nombres de ambos. Amich dice que Juan llevaba el pelo cortado al modo de los indios de Quito. Según Esquivel (1980, II: 277-278), un primo hermano de Juan reinaba en el gran Paititi, lo que coincide con la noticia incluida en la carta de fray José Antonio de Oliva (1750) sobre las misiones franciscanas de Cusco: “habiéndose allí levantado un indio, llamado Pablo Chapi, que con el nombre de Inca Huayna Capac se figura rey de aquellas provincias”. Regan cree que esto puede referirse directamente a Juan, por haber usado ese nombre y por haber bajado del Cusco a la selva por el río Urubamba.

8. Según Regan (1992: 64), “estos colegios fueron centro de la tendencia nacionalista Inca con la interpretación renacentista que da Garcilaso al imperio Incaico”. En 1723 se publicó la segunda edición de los *Comentarios Reales*, que según Rowe, contribuyó a la animación del movimiento nacionalista incaico (1954: 24-28).

en el Cusco⁹, según Amich, en Huamanga (1988: 167). Juan recorre la sierra todavía adolescente, desde Cusco a Cajamarca, entre 1729 y 1730, declarando su voluntad de restaurar *su* reino (Loayza, 1942: 50)¹⁰. Según Gil Muñoz (1742), preparaba la rebelión desde 1734. Fray José dice que lo tuvo de oyente en la misión de Cusco en 1739 (tres años antes de la rebelión)¹¹. Juan fue capturado y desterrado a La Piedra por el virrey Castelfuerte, pero poco después se fugó y se internó en la selva¹². Advuéntanse las *explicaciones* que este pequeño detalle biográfico genera entre las concepciones idealistas¹³. Es curioso que un jefe rebelde (si Juan era entonces considerado tal) no fuera encarcelado en Lima sino “desterrado” a una localidad pequeña, sin guarnición militar y donde era fácil fugarse. De La Piedra llega al Gran Pajonal, territorio asháninka, guiado por Bisabeki, un indio piro, y se radica en Simaqui-Quisopango¹⁴. Su prédica alcanza Chanchamayo, Perené, Ene, Pangoa y el alto Ucayali, donde había misiones franciscanas.

Un punto clave en el pensamiento de Juan, *secundum franciscanos*, es que los únicos clérigos del Perú serían indios, salvo los jesuitas, porque él los considera “muy provechosos para la república” (Amich, 1988: 167-168). Juan asegura haber visto un clero indígena en las misiones de Angola, a donde dice haber viajado con los jesuitas¹⁵. El nuevo virrey Superunda creyó que la diplomacia jesuita podría terminar con la rebelión¹⁶, pero Amich cree que fra-

9. El indio Juan Cossio le cuenta al indio Basilio Huamán y éste le cuenta al testigo José Bermúdez que Juan “venía fugitivo de la ciudad del Cusco por haber matado a su amo, un religioso de la Compañía de Jesús” (Loayza, 1942: 95-96).

10. El corregidor de Jauja, marqués de Casatorres dice en 1752 que él sabía que Juan estuvo en Jauja en 1731 y que vino desde el Cusco “alterando los pueblos y conmoviéndolos, de tal manera que ya empezaba el efecto del movimiento.”

11. Julián Heras, editor y comentarista del libro de Amich. Heras le entregó ese documento, titulado *Relación de la doctrina, errores y herejías que enseña el fingido rey Juan Santos Atahualpa*, a M. Castro Arenas, autor de *La rebelión de Juan Santos*, Lima, 1973. Según Heras, Castro Arenas no se refiere a ese documento.

12. Causa seguida contra Julián Auqui, Blas Ibarra y Casimiro Lamberto, Archivo General de la Nación, Lima, Real Audiencia-Causas criminales, C159, legajo 15 (Mateos, 1992: 53). Una vez Juan dijo que su casa se llamaba Piedra, en obvia referencia a su lugar de destierro.

13. Que Juan diga que su casa era Piedra, le hace imaginar a Zarzar (1989: 52-53) que el rebelde re-crea el mito cosmogónico de los hermanos Ayar. Para Santos (1980) ¡es una referencia a la iglesia!

14. Varese (1973: 179) opina que la elección de Simaqui-Quisopango es adecuada porque está fuera de control militar español y porque allí viven familias asháninka reubicadas a la fuerza por los franciscanos.

15. Tratan este tema Mateos, 1992: 59, Bangert, 1981: 421, Loayza, 1942: 2 y Regan, 1992: 67, que acepta que es un dato por verificar.

16. “El dictamen de los militares más acreditados fue el que no siendo posible levantar y mantener un formal ejército capaz de humillar al enemigo, se le mandase un embajador en toda forma, proponiéndole la paz, bajo los partidos ventajosos que se le podían hacer, sin perjuicio a la corona, esto es de que depusiese las armas y viviese quieta y pacíficamente en posesión de su establecida monarquía” (Velasco, 1981: 530).

casó¹⁷. Por otro lado, el gobierno envió a los jesuitas Carlos Pastoriza y Miguel Eyzaguirre¹⁸ para entrevistarse con el propio Juan, advirtiéndoles que no se presentasen como enviados del virrey sino del mismísimo Papa (Velasco, 1981: 531). Juan les expresó su satisfacción por conocerlos “porque tenía individuales noticias de lo mucho que trabajaban en las misiones en beneficio y alivio de los indianos”. Lamentó que una semana antes, los payaguas hubieran asesinado al padre Francisco del Real, en San Miguel del Napo, demostrando, de paso, hasta dónde llegaban sus redes informativas. También dijo respetar y venerar al Papa, pero se extrañó que él los enviara, porque “con él ni había tenido ni había pensado jamás tener guerra ninguna”. Pese a no haber mordido el anzuelo, los jesuitas le proponen que deponga las armas, no invada otros territorios y conserve en paz los que gobierna. Juan acepta con la condición de que no lo molesten, porque de lo contrario recuperaría los dominios que le pertenecen por herencia de sus mayores. Una vez en Lima, los jesuitas expresaron al virrey la admiración que les produjo “el poder y majestad de aquel soberano y la grandeza de su corte”. Preguntados sobre el peligro que podría esperarse en la capital, los jesuitas respondieron que no había modo militar de someterlo, pero que el Inca “no pensaría en salir contra Lima, especialmente si no se le daba causa o motivo como lo había ofrecido en obsequio del Papa”¹⁹. El discurso jesuita sobre Juan es muy diferente al franciscano; comprenden que la paz es posible si se respetan sus derechos. En una etapa en que España y Portugal preparan los términos del tratado de límites entre sus posesiones sudamericanas, los jesuitas temen por su subsistencia y su autonomía. Al revés de los franciscanos, cuyo problema central es lograr el apoyo financiero permanente del gobierno, el problema central de los jesuitas es la subsistencia de la Compañía en América. Lo que ocurrió veinticinco años después del levantamiento en la selva peruana no fue una sorpresa para muchos.

La propuesta de paz que traen los jesuitas alerta a los seráficos y los obliga a ensayar dos argumentos diferentes para recuperar su prestigio en Lima y disminuir el éxito de los padres. El primer argumento lo expone Amich: seis meses después de la reunión, el virrey le encomendó al general Llamas capturar al Inca *según el proyecto de los jesuitas*. Amich le atribuye a la Compañía la idea de atacar a los rebeldes. El segundo argumento nace del gobernador Benito Troncoso: Juan envió mensajeros para pedirle a los frailes que vinieran a doctrinarlos, y que tanto él como los chunchos “están contentos y gustosos con los padres conversores franciscanos y que el alzamiento de los chunchos no ha

17. En 1757, arrendatarios y yanaconas de una hacienda jesuita en Pisco dejaron de pagar diezmos; Irusta, entonces su administrador, fue acusado de instigarlos (Cushner, 1980: 146).

18. Carlos Pastoriza nació en Vigo, fue rector de la Casa de Probación de Lima y consultor del padre provincial. Miguel Eyzaguirre nació en Huamanga en 1713 y fue rector del Colegio de Potosí y provincial de la Provincia Peruana en el destierro (1770-1773), (Vargas, 1934: 205 y 214).

19. Los jesuitas convencieron a Superunda: en carta al rey (30.11.1745) asegura que “con la retirada del indio rebelde a la montaña, a ochenta leguas de distancia, se halla la provincia en tranquilidad” (Loayza, 1942: 110).

sido por ellos sino porque el dicho rebelde, sus allegados y chunchos, querían que se corone” (Loayza, 1942: 108). Se intenta borrar el evidente carácter anti-franciscano del levantamiento. La propuesta de paz y la admiración jesuítica por el orden político logrado por Juan excita la imaginación de los enemigos de la Compañía: se piensa en una alianza entre ella y el rebelde, sospecha que aún impacta sobre la historiografía contemporánea²⁰.

El pensamiento de Juan y las dificultades heurísticas

Difícil tarea la de reconstruir el pensamiento de un jefe político que no dejó nada escrito, y cuando sólo se tienen los textos de sus enemigos o los de algunos que lo conocieron fugazmente, como los embajadores jesuitas. Se requiere un acto de fe preliminar. ¿Debemos creerles a los franciscanos? Si son los enemigos manifiestos de la rebelión, porque ella les apunta en primer lugar ¿qué seguridad existe de que sea cierto todo lo que han escrito sobre Juan? Tanto la apologética católica reaccionaria, de tono filológico, como la apologética idealista “progresista”, de tono etnográfico, aceptaron que los cronistas describen el verdadero pensamiento de Juan. Como acepta Mateos (1992: 55), no hay certeza sobre sus ideas políticas; todo lo conocido proviene de testimonios franciscanos u oficiales, o de allegados al líder, recopilados por franciscanos. Este silencio documental indujo a muchos a recomponer su ideología de un modo un poco equívoco. Zarzar imagina, sobre los textos que produce el progresivo odio de los franciscanos contra Juan, que su ideología evoluciona y se redefine conceptualmente al insertarse de lleno en la tradición andina (1989: 39, 56). Es posible, pero ¿es la ideología del líder la que evoluciona o hay un agravamiento de la invectiva franciscana? Todos los elementos

20. El editor franciscano de la *Historia* de Amich (1988), Julián Heras, cuenta que un conocido historiador francés (al que no menciona), le insinuó que el propósito de los jesuitas era unir sus misiones del Marañón con las del Paraguay. Para ese plan se habrían valido del movimiento rebelde. Heras se refiere con cierta suspicacia al secreto de lo conversado entre Juan y el jesuita de Huamanga y al hecho de que el historiador jesuita Vargas Ugarte subestimase la figura de Juan y su rebelión y que negase toda vinculación entre el rebelde y los jesuitas (en Amich, 1988: 178, nota 2). Primero: el conocido historiador francés debe conocer muy poco la geografía de Sudamérica, porque entre las misiones del Marañón y las del Paraguay hay no sólo una distancia enorme, sino una selva tropical impenetrable, que hasta la construcción de la Transamazónica desafió siempre toda forma de comunicación terrestre. Para peor, una supuesta ruta Maynas-Paraguay debería cortar transversalmente los ríos amazónicos, única forma de cruzar con éxito la selva. Piénsese sólo en el tiempo que llevó (y sólo se hizo parcialmente y con innumerables dificultades) unir las misiones de Chiquitos con las del Paraguay, bastante más próximas. Es bizantino especular sobre la conversación a solas entre Eyzaguirre y Juan; ni siquiera sabemos si realmente conversaron. Tercero: el conocido historiador Vargas Ugarte tiene todo el derecho del mundo de subestimar una figura histórica, o un movimiento revolucionario, o de creer que Juan y los jesuitas no tuvieron relación política alguna. Esas opiniones personales no pueden autorizar siquiera la sospecha de que sí hubo esa relación, lo que nos lleva a considerar que de haberla habido, fue pecaminosa, y que Vargas Ugarte, por ser jesuita, la ha ocultado intencionalmente (Heras supone que Vargas “ha tenido que saber algo más sobre Juan Santos de lo que nos dice en sus obras”).

mítico-religiosos que los franciscanos incluyen en sus crónicas para avalar el sabor herético de la rebelión, y que conocían bien tras tantos años en la selva, ¿pueden sustentar las tesis del mesianismo, del milenarismo, de la utopía?

Juan vive como asceta: come frugalmente, masca pequeños grumos de coca y evita a las mujeres. Dice que su éxito es inevitable porque tiene el apoyo del “Señor Jesucristo y su Santísima Madre, porque ya es tiempo que nos restituyan el imperio de nuestro Inca” (Loayza, 1942: 34). “Preguntéle si era cristiano y respondió que sí; le pregunté cuántos dioses hay y respondió; preguntéle en cuantas partes está nuestro Señor Jesucristo y dijo que en dos, en cuanto hombre en el cielo y en el Santísimo Sacramento del altar; díjele que rezase el credo y respondió creo in unum Deum” (Caicedo, 1742). El alcalde indígena que acompaña a Caicedo no sabe si de veras Juan es cristiano, aunque predica igual que los padres (Amich, 1988: 168). Se sabe que Juan es cristiano: dos testigos indios dicen que sí lo es, que todos los días reza en un libro la doctrina cristiana y lleva un crucifijo pendiente del pecho. Él ha dicho “que no quiere introducir ley nueva sino la que predicán los misioneros” (Loayza, 1942). El discurso de Juan, pese a sus matices, se proponía la difusión del cristianismo, pero ¿deseaban adoptar esa fe sus seguidores? El ejército rebelde estaba compuesto por fieles e infieles y la adopción del cristianismo no era un requisito indispensable para adherir. Como bien plantea Zarzar (1989: 36-37), Juan eligió instalarse entre los conversos de las misiones, únicos capaces de comprender un mensaje cristiano, incluso con sus rasgos apocalípticos y redentoristas. No importaban la complejidad étnica del ejército rebelde (asháninka, piro, amuesha, conibo y shipibo), ni las mitologías que cada etnogrupo traía a cuestas. El mensaje político de rebelión se divulga en clave cristiana entre los neófitos, y todos asumen la impronta antifranciscana y anticolonial del movimiento. Sólo en una segunda instancia, la prédica revolucionaria de Juan se dirige a los “infieles”.

¿Hablaba el líder alguna lengua nativa? Tampoco es necesario plantearlo, ya que el quichua, como el castellano, era lengua general en la montaña y siempre podía encontrarse a un intérprete. Tampoco es necesario plantear que un líder de masas multiétnicas conozca a fondo todas las particularidades religiosas de cada uno de los etnogrupos que lo siguen. El liderazgo se edifica sobre otras bases. Castro Arenas especula sobre la posibilidad de que Juan, “en su afán de difundir el contenido religioso-social de su mensaje, se apartara de la ortodoxia, quizás más a propósito de vulgarización que por desnaturalizar los textos sagrados” (1973: 132). Esta especulación desea conciliar la información franciscana con el propio discurso del rebelde, recogido por muchas fuentes. Pero esta conciliación no es necesaria: los franciscanos *necesitan* demostrar que Juan no es cristiano porque es su enemigo declarado. Fernández y Brown (2001: 43) acuerdan que es difícil imaginar que el movimiento no se desviara de la ortodoxia católica habida cuenta del componente multiétnico y multirreligioso de sus seguidores; pero esto es desconocer los métodos evangelizadores difundidos por los jesuitas en todo el mundo: “hacerse japonés para evangelizar a los japoneses”, sentenció el padre Ricci. Un hombre criado en un colegio jesuita sabe bien que el fin de la misión es

el sincretismo cultural: los padres nunca apelaron a otra cosa: la ortodoxia era un punto de partida, no una expectativa de conversión. Y en la teología de los siglos XVII y XVIII, esta no era una cuestión menor.

Zarzar (1989:19) escribe “hay que ser claros en distinguir la ideología del líder de las perspectivas que nutrieron al movimiento y cuyas vertientes míticas tienen orígenes culturales diversos”. Según este planteo dicotómico, el líder opera en función de una ideología, mientras el movimiento (se supone, las masas indígenas que lo siguen) tienen perspectivas con vertientes míticas. Ideología por un lado, mito por el otro, lo que es suponer que el líder y las masas usan grados distintos de racionalidad. ¿Por qué suponer que las masas no siguen racionalmente el programa de un líder? ¿Acaso porque por ser indígenas están obligados a pensar sólo en clave de mito? La postulación de la mitología como fuente explicativa de la adhesión indígena al movimiento parece partir de esta premisa. Además, deben precisarse los límites teóricos entre ideología y mito para fundar la diferencia. Señala Zarzar (1989: 21): “De una u otra manera, la problemática sobre los sistemas de creencias que dotaron a este movimiento social de sus formas peculiares no ha sido abordada con el cuidadoso análisis que verdaderamente merece y que no puede ser puramente historiográfico”. Este autor, como muchos otros, limita la historiografía a la sola reconstrucción de hechos mediante documentos. Pero sabemos que Juan se dirigió *prima facie* a los neófitos de las misiones y que el éxito de su empresa atrajo a los infieles. Después de todo ¿a quién le importaba verdaderamente la ortodoxia?

Proyectos, mitos y herejías

El segundo tema, además de su cristianismo, es la voluntad de Juan de restaurar el trono del Inca. Saldrá desde Simaqui-Quisopango para coronarse y expulsar a los españoles del Perú. Mateos (1992: 47) pretende que la rebelión tiene este objetivo: un claro carácter anticolonial señalado reiteradamente. Según Caicedo, Juan sabe que los franciscanos saldrán a estorbarle, pero él tiene sus hijos indios y mestizos, y los negros comprados con su plata (Amich, 1988: 167-168). Pese a esta composición heterogénea de sus tropas, quienes desean ver en este movimiento una combinación magistral de mitos y ritos incaicos, insisten en los elementos decorativos, los rituales de presentación de tropas y la indumentaria simbólica de Juan. Aún siendo todo esto cierto ¿puede describir correctamente el interés político del movimiento? Indios y mestizos forman la base étnica de la rebelión; hasta hay blancos entre los rebeldes, según vieron los embajadores jesuitas; es posible que muchos de ellos sean *apóstatas* o *forajidos*; los negros son esclavos, porque los ha comprado por dinero, según se dice. Según otras fuentes, Juan planea un mundo de indios libres y cristianos, pero sin blancos ni negros: “menos negros y viracochas” (Amich, ídem). Convoca a “todos los indios pero que no vayan a negros ni españoles a su presencia, que son todos unos ladrones, que le han robado la corona” (Izaguirre, 1922, III: 117). Los indígenas desconfían de los africanos

porque trabajan como capataces o soldados del orden colonial o guardianes en las misiones²¹. ¿Dicen la verdad Caicedo o Amich?: su declaración parece buscar que los africanos, esclavos o manumitidos, perciban al movimiento rebelde como algo ajeno o contrario a sus intereses de casta. En todo caso, el movimiento es abiertamente multiétnico. Su programa, a la luz de las fuentes disponibles, es muy sumario: se propone destruir los obrajes y las panaderías donde muchos indios cumplen sus penas trabajando casi en forma gratuita; se promete destruir “las esclavitudes en general”, y no se permitirán “ni esclavos ni las demás tiranías de los españoles” (Mateos, 1992: 56).

Esquivel describe en 1743, apenas conocida la rebelión de Juan, que “habiéndole echado varias fieras, como leones, tigres y otros, una nación de caribes que le resistían, les mostró el crucifijo que llevaba al pecho y se le humillaron las fieras”. ¿Cuál es el origen de esta historia maravillosa que el cronista cuzqueño incluye en su texto y que es, en definitiva, tan favorable a la imagen católica de Juan? Información quizás de origen jesuita. Muchos de los seguidores nativos lo ven como un hombre perfecto, poderoso, capaz de hablar en lenguas, dominar los elementos naturales o retener el sol, producir terremotos o convertir las piedras en oro. Esto integra un discurso exaltador que se asocia al liderazgo en etnogrupos donde predomina la narrativa oral; se dice lo mismo de chamanes y curanderos. Estas creencias sólo definen parcialmente el apoyo local al movimiento, pero no al movimiento mismo.

En 1750 fray Francisco de San Antonio publica su relación *De la doctrina, errores y herejías que enseña el fingido rey Juan Santos Atahualpa, Apu Inga, Huayna Cápac, en las misiones del Cerro de la Sal, indio rebelde, enemigo declarado contra la ley de Dios y traidor al rey Nuestro Señor* (Castro Arenas, 1973). Este texto debe considerarse como el compendio de las ideas franciscanas sobre Juan; necesitan de ese texto para justificarse, ocho años después del inicio de la rebelión, ante el gobierno y la propia Iglesia; deben exhibir lo herético y diabólico de ese hombre para incitar a los jesuitas que lo han criado, a confirmarlo, rechazarlo o ignorarlo, para involucrarlos, en fin, en la cuestión; necesitan aparecer como los mayores e irremplazables guardianes de la cristianidad en las selvas; quieren probar que, pese al discurso que le habían endosado cuando la situación no estaba muy clara, Juan es ahora, en plena independencia montañesa, traidor al rey. El texto de San Antonio inaugura una etapa en la apologética franciscana: influye decididamente sobre las crónicas posteriores, sobre su léxico y sobre las supuestas ideas que ahora el resto de los frailes atribuye a Juan²². Este aumento de la invectiva franciscana debe verse como tal,

21. Sin embargo, el africano Antonio Gatica, casado con una mujer asháninka, es un importante oficial del ejército rebelde (Tibesar, 1952: 35-36).

22. Incluso, San Antonio recuerda una antigua profecía de fray José Vela: “en 1742 se levantará un monstruo abominable con el título de coronarse rey de todo este reino del Perú, al que pondrá en grandes trabajos”. No he podido dar con el texto de Vela: sólo lo cita San Antonio (Loayza, 1942: 153).

y habría que evitar construir la imagen del rebelde sobre los textos posteriores. Sin embargo, algunos desdeñan esta prevención metodológica: Zarzar (1989: 40) cree que en los inicios de la rebelión predomina el lado cristiano de Juan, mientras hacia el final predomina su contraparte andina (lo andino ocuparía en su propuesta el lugar de lo herético en la franciscana). Flores Galindo (1988: 111) cree en un proceso de “nativización” del pensamiento de Juan en sus últimos años. Según Mateos (1992: 59), en 1747 Juan toma un discurso apocalíptico, anunciando el fin de los tiempos y en 1750 es un hereje que se proclama hijo de Dios y reencarnación del Espíritu Santo. La crisis de Andamarca (1752) enardece la invectiva franciscana: los frailes Gallardo y Fresneda denuncian que Juan dice ser hijo de Dios Sacramentado, blasfemia tan horrible que pide justicia al Cielo (Zarzar, 1989: 64). Los clérigos expulsados de Andamarca no vacilan en confirmarlo: Juan blasfema porque declara que el Espíritu Santo es Dios absoluto de América; que sólo él tiene potestad sobre ella; que Jesús fue un pecador y él no, porque aun siendo hombre, nunca ha pecado; que niega a María Santísima, que se proclama hijo de la virgen Zapa Coya (Castro Arenas, 1973: 148) ¿Pueden tomarse estas declaraciones al pie de la letra?

La atribución de un carácter mesiánico al movimiento de Juan, en general, y el poder persuasivo que tuvo sobre los indios amazónicos, en particular, indujeron a muchos estudiosos a buscar una explicación mitológica o etnológica del fenómeno. Esta búsqueda, de paso, procura explicar lo que los franciscanos denunciaron como herejías de Juan. Estamos condenados a aceptar plenamente las invectivas franciscanas, darlas por ciertas y echarnos a imaginar explicaciones de toda clase. Para explicar la adhesión de los nativos de la selva, Varese (1973: 299-308) sugiere que el caudillo estaba bien familiarizado con el chamanismo amazónico. Se supone que Juan fue identificado con algún héroe cultural o con alguna deidad nativa: Fernández y Brown lo dan por hecho (2001: 43) aunque estas especulaciones no puedan confirmarse de ninguna manera. Santos (1980) cita que los amueshas, el etnogrupo de mayor contacto con Juan, tienen como dios principal a Yonpor Ror, que también representa al sol, y que la figura del Inca aparece en los mitos de los etnogrupos involucrados en la rebelión de Juan. Zarzar (1989: 38) acepta que Juan, por ser hijo del sol, vivió tanto con los amueshas y menos con los otros etnogrupos. Al narrar la entrevista de los jesuitas con Juan, y la entrevista a solas que Eyzaguirre mantuvo con él, Velasco describe el *palacio* donde los recibieron. También Santos (1990: 129-30) describe el templo amuesha presidido por el *kornesha*, o sumo sacerdote, como una construcción de madera techada de palmas, con un gran salón en la planta baja para reuniones y otro en la segunda planta para las ofrendas a las divinidades y el cuidado del fuego sagrado. La coincidencia de ambas descripciones lo lleva a Regan (1992: 83) a suponer que los amueshas respetaban a Juan como sacerdote y que eso explicaría que una de sus sedes fuera Metraró, centro ceremonial amuesha. El problema de estas hipótesis es que trasladan la encuesta etnográfica contemporánea al siglo XVIII, ante la evidente falta de información de época. Más importante parece el argumento, esta

vez materialista, de Zarzar: los amueshas ejercían de modo exclusivo el control sobre la sal, que los demás etnogrupos necesitaban (1989: 38).

Para explicar estas presuntas anomalías del cristianismo de Juan, Zarzar concibe a su movimiento como un lugar de encuentro de los “tres grandes ámbitos del pensamiento político y religioso de su época: el milenarismo cristiano, la utopía andina y la mitología amazónica” (1989: 22). El primero se explica dejando sentado que los franciscanos trajeron al Perú las ideas milenaristas de Gioacchino da Fiore y el concepto cristiano de Trinidad²³; el segundo apela a la supervivencia de las nociones andinas de Pachacuti y el tercero a los mitos nativos de Inkarrí y del reino de Enim. La eventual insistencia de Juan sobre el poder del Espíritu Santo orientó a algunos estudiosos hacia la ideología milenarista que Gioacchino da Fiore, el monje calabrés muerto en 1202, expresara en su concepto de *evangelium aeternum*, con su tripartición del tiempo humano en tres edades: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo. Sus tesis sobre la pobreza como marco de la vida espiritual influyeron mucho sobre los *apostolici* del siglo XIII, los *fraticelli* de los siglos XIV y XV y fracciones radicales de los franciscanos primitivos, que merecieron de la Iglesia una crítica enconada y algunas hogueras (Rapp, 1973: 138-140). Fernández y Brown (2001: 44) siguen en este punto la hipótesis de John Leddy Phelan (1970): el primitivo milenarismo franciscano del siglo XVI estaba en la base del movimiento de Juan. Pero unir las actitudes de los franciscanos del siglo XVI con el milenarismo apocalíptico de Fiore cuatro siglos anterior, es un grave anacronismo²⁴. Ni los franciscanos que solicitan y secundan las expediciones militares, ni los seguidores indios, mestizos, blancos y negros de Juan, y probablemente ni siquiera él mismo, conservan algo del espiritualismo igualitario de Gioacchino. La afirmación del poder del Espíritu Santo parece en Juan una simple negación retórica del culto crístico entre los españoles, y muy especialmente del culto mariano, mucho más denso y significativo que el crístico en América Latina, y verdadero símbolo de la definitiva sumisión cultural de lo americano a lo europeo. De allí su presunta recusación del culto de Jesucristo y de la Virgen.

Mateos (1992: 58) acepta la propuesta de Pease (1981) de que los movimientos milenaristas andinos identifican al Inca como una referencia al orden,

23. Zarzar (1989:40) atribuye a Fernando Santos Granero haber señalado por primera vez la importancia de la categoría de la Trinidad en el pensamiento de Juan.

24. De hecho, en el siglo XV los franciscanos impugnaban esas ideas igualitarias y milenaristas; es muy difícil que creyeran en ellas cuando llegan a América, con permiso de la Corona castellana. Fernández y Brown recuerdan la conocida imagen de Francisco Solano en los Descalzos de Lima. Zarzar (1989: 47) rastrea en la onomástica y la toponimia de la selva peruana en busca de esa idea ya antigua: una de las misiones franciscanas se llamaba San Joaquín de Nijándaris, pero se refiere al padre de la Virgen y no a Gioacchino da Fiore. Flores Galindo también advierte tres misiones cuyos nombres incluían al Espíritu Santo. De hecho, ningún católico ha dejado de creer en el Espíritu Santo, salvo que el sentido que le dio Gioacchino ya había desaparecido. Nada de esto borra, en todo caso, la destrucción de los códices mayas y aztecas ordenada por los primeros gobernadores franciscanos de México, que orienta a la orden seráfica hacia un camino de etnocidio y exclusión cultural.

la felicidad y la abundancia anteriores a la conquista, y no lo identifican concretamente con el período histórico del Tawantinsuyu. Para Curátola (1977), volver al tiempo del Inca no es necesariamente regresar al tiempo histórico del Tawantinsuyu, sino a un tiempo ideal. En 1742 Juan afirma que su objetivo es “cobrar la corona que le quitó Pizarro y los demás españoles a su padre [es decir, el Inca Atahualpa], enviando su cabeza a España” (Loayza, 1942). Curátola (1987) anota que “durante los siglos XVII y XVIII la figura mesiánica del Inca fue uno de los principales móviles y una constante de las numerosas rebeliones indígenas que marcaron la historia colonial”. Esta reivindicación nada tiene de milenarista o mesiánica: es claramente de carácter político, aún porque la denominación de “padre” atribuida al Inca derrotado en Cajamarca no se refiere a la paternidad biológica sino a la cabeza de un linaje real. Pero aunque se trate de creencias propiciadas por la conversión al cristianismo, en este caso particular, estos atributos también corresponden al conocido mito andino del Inkarrí: el dios creador que antes de ser decapitado por los españoles, escondió sus tesoros en las selvas y ha de volver triunfador cuando su cabeza sea restituida al cuerpo. Que el propio Juan se haya referido a sus posesiones escondidas de oro y plata parece sostener este mito (Mateos, 1992: 57)²⁵. Otro mito que se asocia a la gesta de Juan es el *pachacuti*, el formidable cataclismo cíclico que marca las eras de la historia humana (Curátola, 1977). Cada rebelión anticolonial puede considerarse una fracción de un nuevo *pachacuti*, que inaugura una era de independencia. En uno de los esquemas de Zarzar (1989: 57), el *pachacuti* es el tercer período histórico, que sucede al tiempo de los Incas, cuyo “representante utópico” es Inkarrí y que se corresponde con la tercera edad milenaria del Espíritu Santo.

Fernández (1987) encuentra en la mitología asháninka de los ríos Tambo y Ene relatos alusivos a la muerte del Inca y al origen de los viracochas, que se asemejan al Inkarrí andino. La tesis de Zarzar (1989: 23) es que “tanto los rebeldes como su líder no sólo vivieron estos mitos [el refugio del último Inca en el Paititi, existencia de Incas en la cuenca amazónica, el tema de Pachakamáite, hijo del sol entre los asháninkas, o el de Tsla entre los piros, etcétera] en tanto que creencias, sino que los hicieron vivir al representarlos y convertirlos en acciones o drama histórico; un drama que terminando en tragedia, fue sin embargo experimentado en sus propios términos, como historia”. Es la clásica imagen idealista del mito en acción como contenido de la historia. Zarzar dice “esta rebelión implicó una relación dialéctica y de refuerzo mutuo entre historia y mito: mientras que sus acciones vivificaban sus creencias, la historia adquiría sentido por sus mitos”. El idealismo de la propuesta queda explícito: la rebelión no tuvo circunstancias particulares históricas y concretas que agudizaron una tensión social preexistente, sino que, por obra de algún hado indiscernible, los mitos decidieron hacer la historia y darle

25. Sobre el mito del Inkarrí, Fernández, 1987; Flores Galindo, 1988; Gow, 1982; Ossio, 1973; Stern, 1987. Para una descripción prolija de las presuntas relaciones entre Juan y el Inkarrí, el imaginativo esquema de correlaciones de Zarzar (1989: 46-57).

sentido²⁶. El sincretismo andino-amazónico anterior a la conquista que supone Mateos (1992: 58) es hoy una evidencia histórica aceptada (1992: 58). Regan postula que los descendientes de Manco Inca se mezclaron, ya refugiados en la selva, con sus habitantes, generando una historia y una tradición oral mezclada, lo cual también es posible.

¿Reivindicación, nativismo, mesianismo?

Un movimiento de reivindicación persigue la reformulación de la jerarquía local o de elementos sistemáticos del etnogrupo ante fragmentaciones o debilidades globales, debidas a diferentes causas internas o externas. Cuando en etnogrupos con jefaturas igualitarias y segmentadas, una de las partes procura dominar a las restantes, reivindicando su propio poder político, estallan enfrentamientos de distinta intensidad dentro del liderazgo o entre liderazgos recientemente constituidos por fragmentación. A menudo, las partes fragmentadas, o *parcialidades*, toman contacto directo con la sociedad colonial, ya sea por migraciones temporales, empleo recurrente y periódico en haciendas, molinos u obrajes, u otros motivos. Durante estos contactos, los líderes asumen valores diferentes de los originarios, incluyéndolos como insumos eficientes en la reformulación del nuevo liderazgo: por ejemplo, el apoyo de ciertos sectores sociales, como actualmente el de los partidos políticos a caudillos indígenas o a la sindicalización campesina. En todos los casos, el liderazgo del movimiento, normalmente colectivo, enarbola consignas que sintetizan esos fenómenos e inducen a la población a decisiones colectivas coincidentes con la reivindicación. En este aspecto, el movimiento de Juan tiene un elemento reivindicatorio: si él sustituye a los franciscanos en la evangelización de los indios y si planea instituir un clero indígena, es evidente el propósito de reformular la jerarquía local; la presencia franciscana simboliza la dominación colonial y su rechazo significa la liberación política, aun cuando no haya cambio alguno, por supuesto, en la religiosidad general.

Los movimientos nativistas o revivalistas restauran valores originarios del etnogrupo cuando éste ensaya una multiplicación de vínculos con la sociedad colonial o nacional. Sin embargo, el propuesto regreso a los rituales propios del orden destituido expresa más el deseo colectivo de reducir las presiones que resultan inaceptables en el nuevo contacto, que volver efectivamente a cultos ya abandonados. Salvo excepciones donde impera la religión local, los movimientos nativistas encuadran generalmente en un molde cristiano, donde el líder defiende posturas anticoloniales. Generalmente es difícil separar lo étnico-tradicional de lo cristiano: es el caso de Juan. Los *síntomas mesiánicos* que reemplazan habitualmente a los rituales chamánicos se proponen recobrar la

26. Las dos autoridades teóricas que cita Zarzar en su introducción son Lévi-Strauss, 1978 y Campbell, 1959.

identidad ancestral perdida (Laplantine, 1973: 107); son movimientos que sustituyen el orden tradicional o chamánico por uno nuevo fundado en una ideología mesiánica. Pero para adoptar este esquema en su totalidad deberíamos saber si Juan intentó terminar con los cultos locales o si su predicación cristiana tenía elementos antichamánicos. No lo sabemos²⁷. Entre los yaguas han surgido movimientos más o menos mesiánicos bajo el impulso de chamanes cuando presiones demasiado fuertes amenazaron la existencia del etnogrupo: por lo general, disputas de tierras, enfermedades o conflictos locales (Chaumeil, 1983: 275). En la Tierra sin Mal de los guaraníes, lugar de abundancia, el maíz crece solo y las flechas van por sí mismas a cazar, desaparece el trabajo y otros roles sociales, desaparecen las normas de reproducción como la ley del incesto, propiciando una ruptura del orden que desaparece no bien la migración termina. En este sentido, el movimiento de Juan casi no contendría elementos nativistas o revivalistas, porque el eje de la insurrección es la demolición del orden colonial en las selvas, representado por la misión franciscana. Y aunque no lo sepamos, es fácil creer que buscando la adhesión de los pueblos de la selva, el Inca se abstuviera de interpelar las tradiciones locales; todos los males sufridos en la región se simbolizaban en un proyecto que apelaba a viejas tradiciones externas a la selva: un reino Inca y la religión cristiana.

Muchos hechos violentos cometidos por aborígenes contra blancos o criollos pueden tener distinta significación: rebeliones contra malas condiciones de trabajo, protestas de distinto tipo, indignación por crímenes cometidos por colonos o mercaderes, o rechazo de la discriminación. De hecho, los movimientos mesiánicos de carácter sincrético son formas de resistencia y es común que su derrota provoque dispersión y nuevos conflictos²⁸. Otras veces, la resistencia se organiza en ataques esporádicos contra los agentes de la sociedad nacional, sean misioneros, neófitos, recolectores de madera o unidades militares. Finalmente, muchos atentados contra comerciantes y madereros blancos se fundamentan en que sus autores los consideraban brujos²⁹. Ribeiro (1971: 277) llama *movimientos mesiánicos* a esos grupos enteros que se movilizan en acciones colectivas, con la esperanza de reconstituir místicamente su mundo cultural perdido. Burrige (1960: 281) los definió como ritos de transición de carácter

27. Hocart señala el hecho clave de la destrucción del ritual que se manifiesta en los movimientos que llama *revivalistas*, donde la emoción se desata hasta la histeria (1952: 76). Ribeiro (1971: 240) atribuye al contacto entre cada etnogrupo y la sociedad mayor el surgimiento de esfuerzos reorganizativos como reacciones contra-aculturadoras de retorno a las instituciones tribales; encontraba en todos estos casos dos elementos: condiciones de penuria y desorganización impuestas por la sociedad marco, y la expresión de prescripciones culturales propias o adoptadas, insertas en tradiciones religiosas que anunciaban la posibilidad de un mundo mejor.

28. Durante el siglo XX estallan entre los ticunas del Noroeste Amazónico nueve movimientos étnicos en respuesta a la colonización. Los cuatro primeros son reprimidos por los patrones.

29. Entre 1981 y 1984 hay cinco asesinatos perpetrados por achuar contra blancos; ellos explican que se trataba de brujos pero los occisos eran en realidad comerciantes y madereros que habitualmente explotaban a los achuar (Uriarte, 1984: 26).

excepcional, complejo y global, donde las nuevas reglas se formulan de un modo aproximado y no son del todo conocidas. La Barre (1964: 460-461) prefirió definir el mesianismo como un *culto de crisis* desatado por la inoperancia súbita o preanunciada de los mecanismos defensivos del orden social, tanto los técnicos como los sagrados o estéticos. El líder del movimiento, o mesías, aparece como un individuo que percibe agudamente la tensión *deculturante*, cuya omnipotencia se corresponde con el sentimiento social de impotencia que puede llegar a sentirse en situaciones históricas de cambio.

En rigor, todos los movimientos mesiánicos son sucesos específicamente vinculados con creencias religiosas que producen migraciones de largo aliento, abandono y cambio de territorios y otros efectos sociales de menor cuantía, en persecución de objetivos expresados simbólicamente por la conquista de tierras consideradas sagradas. Se los denomina así porque el ideal religioso es un elemento básico y visible del movimiento, si bien, como todos los demás, está condicionado por otros factores no religiosos: pobreza, conflictos internos, reacciones contra colonos o blancos en general o presiones exteriores sobre el etnogrupo. Por esa razón, estos movimientos constituyen una salida eventual, pero prevista por las creencias locales, a crisis internas probablemente ecológicas o desajustes del sistema posiblemente demográficos que no comprometen el respaldo del etnogrupo a sus líderes. Estos movimientos tienen una duración variable pero limitada y suelen concluir cuando el grupo se asienta en un nuevo territorio; desde entonces, se reproducen elementos organizacionales anteriores, regresando a cierta estabilidad del sistema. Durante su desarrollo no se alteran los datos estructurantes del poder, ya que el liderazgo operativo de la migración es normalmente ejercido por los jefes de siempre y las ideas básicas del movimiento coinciden más o menos con los relatos nativos y las creencias religiosas del grupo emigrante. Esta migración, por lo tanto, no supone una ruptura definitiva con el pasado ni con el sistema total, sino sólo con espacios simbólicos, abandonando un territorio desacralizado para marchar hacia un espacio súbitamente sacralizado. Es común que estos movimientos mesiánicos tengan un liderazgo emotivo y sean dirigidos espontáneamente por santones, dirigentes religiosos o inmigrantes recientes, indios o mestizos, a quienes se les atribuye carácter de santidad, conocimientos extraordinarios o capacidad de contactar entidades sobrenaturales. El caso de Juan se ajusta bastante a este modelo. El liderazgo esgrime un argumento central deducido de un ideario mixto de tradiciones locales y temas religiosos cristianos. La observación de Schwimmer (1980: 87) de que la característica específica de estos movimientos es que acaban por crear una nueva congregación religiosa, hasta cierto punto enfrentada con *la verdad* del sistema religioso precedente, no puede aplicarse en general a los etnogrupos de las tierras bajas sudamericanas. El reconocimiento cesa súbitamente si se comprende que la migración se hizo en un momento equivocado o hacia un lugar equivocado; si se trata de un chamán local conocido, aun cuando se halle influido por contenidos mesiánicos, el éxito de la migración es más probable.

Sin embargo, la tendencia a explicar el movimiento por su liderazgo, correlativa con la suposición de que sin líder no hay movimiento, no es siempre históricamente cierta: la aparición del líder puede justificarse cuando el etnogrupo sufre una jefatura subordinada a la sociedad colonial. Sin embargo, muchos movimientos progresan sin liderazgo visible. No es el caso, por supuesto, de la insurrección de la selva peruana, donde el liderazgo de Juan ha sido tan acentuado por las crónicas y en la bibliografía contemporánea. Zarzar (1989: 18) le critica a Lehnertz (1972) que haya entendido a Juan como un rebelde primitivo, que únicamente buscó resolver sus frustraciones personales al pretender convertirlas en ideales de una colectividad. A menudo, cuando este líder es cristiano, el corte con la tradición le exige una *crisis simbólica de filiación*: su origen humano no debe vincularse con la descendencia ni los rituales de iniciación. Es un aparecido, una reencarnación o un hijo de madre virgen, en todos los casos con una intencionada ausencia de padre. La adopción de un nuevo nombre confirma que no desea adscribirse a los linajes nativos. El caso de Juan se corresponde con esta descripción: según nos dicen, adopta varios nombres que agrega al suyo propio, se declara hijo de Dios y de una virgen colla. Y efectivamente, no se adscribe a los linajes nativos.

Es posible que el líder espontáneo cubra algún vacío de poder local, gozando de la parte del consenso político que las autoridades locales han perdido: esto ocurre cuando hay líderes subordinados a la sociedad global, pero con más frecuencia cuando el pasaje del modelo colectivista aldeano al modelo individualista del hábitat diseminado elimina la participación colectiva y libra a muchos a una avanzada independencia. En estos sectores disgregados, los movimientos étnicos siempre han gozado de alto consenso. Es evidente que Juan no sólo despoja de poder a los franciscanos, sino que aprovecha la debilidad de las jefaturas locales. Nunca hubiera podido armar tan vasto ejército multiétnico, si esas jefaturas hubieran sido más fuertes e independientes. Si se examina de cerca la selva central peruana en el XVIII, se ve un conglomerado multiétnico de localidades dispersas y poca población, y varias actitudes políticas diferentes o encontradas: jefes étnicos que obedecen al poder franciscano, otros que lo rechazan, y entre éstos quienes se quedan en sus pueblos y quienes migran a otros lugares de la selva. Varios de ellos terminan sumándose a la rebelión.

Finalmente, todo movimiento mesiánico revela un doble idea: una noción *retrospectiva* (presente en muchos mitos) de un *paraíso perdido*, una tierra y una época cuyas definiciones son confusas y contradictorias en el mito, pero que todos creen maravillosa; y un paraíso que se vincula directamente con la noción inversa, de carácter *proyectivo* o *utopía*, que supone un estado posible de felicidad absoluta, una configuración ideal que incluye propuestas políticas y reformas totales. Ambas ideas se juntan en un modelo objetivamente accesible de sociedad igualitaria, constituyendo una relación especular y directa. En resumen, la meta central de todo movimiento mesiánico es suprimir el devenir histórico, ligando el pasado paradisíaco y el futuro utópico en un *momento* desprovisto de temporalidad. La vinculación atemporal de una y otra idea

hechas realidad, suprime desde entonces todo cambio y por lo tanto toda historicidad. La idea de la monarquía Incaica y católica aparece como un objetivo inamovible, tan inamovible como se cree que será la realidad que propicie. Este modelo no sólo describe adecuadamente los movimientos mesiánicos indígenas americanos, del tipo tratado por Pereira de Queiroz en el nordeste brasileño (1969), por ejemplo, sino también movimientos mesiánicos de la antigüedad clásica o del África colonial y poscolonial. Si el movimiento mesiánico triunfa, suceso bien extraño, hay cambios importantes en la acción del etnogrupo: es posible que el líder triunfante sustituya la cadena histórica de padres, es decir, su ascendencia humana, y se confunda con la divinidad en nombre de la cual ha actuado. El poder político logrado no representa una *continuidad* del antiguo poder, sino una nueva instauración que lo reemplaza. A su vez, esta ruptura con las tradiciones del pasado, más la instauración del nuevo poder que emerge del movimiento, registra dos fases de desarrollo: en una se despliega un profundo igualitarismo, porque es la fase crítica del movimiento, donde se pierde la posibilidad de historicidad, primero en su funcionamiento y luego en su potencialidad; en la segunda fase, el triunfo rebelde congela la realidad social, pero se consolida una conducción autoritaria una vez que el equilibrio logra restablecerse. Se restaura el poder sobre la base de una retórica renovada, pero sus objetivos y estrategias son, en rigor, absolutamente tradicionales. El nuevo orden promulga preservar el ímpetu revolucionario cuando, en rigor, semejante conversión es el mejor modo de clausurarlo: la racionalidad del sistema ha sido restaurada. Sin embargo, la verdadera amenaza que se cierne sobre este liderazgo triunfante no es una destrucción incompleta del orden establecido, sino la posibilidad de que cualquier pequeña modificación anterior al desorden y no controlada por éste, ponga en marcha nuevamente la historicidad del sistema: el movimiento se convierte en una nueva forma de orden, condenado a la tradicionalidad en poco tiempo, y la posibilidad de un nuevo proceso de subversión queda abierta.

Un movimiento político insurreccional

Más allá de las enormes lagunas heurísticas que existen sobre el movimiento de Juan y de nuestra dependencia casi absoluta de las poco confiables fuentes franciscanas, hay hechos y pruebas que permiten una reconstrucción tentativa. Es difícil definir *in toto* este movimiento por sus elementos reivindicatorios, como la restauración de la monarquía Inca, o mesiánicos, como el haber revestido su liderazgo político y militar con un ropaje religioso, místico o profético. También sus componentes de carácter nativista-revivalista son menos importantes desde el punto de vista de las poblaciones nativas y no nativas que adhirieron a su causa. De hecho, el sentido central del movimiento se vincula poco con las expectativas religiosas locales, más allá de todas las lucubraciones hechas modernamente sobre el antiguo traslado de mitos incaicos a las selvas, o del mestizaje cultural que en esa época se habría consolidado a través

del comercio o las migraciones. De cerca o de lejos, el levantamiento de Juan es un movimiento político de insurrección. Lo lamentable es que, encandilados por la posibilidad de una interpretación mítica o profética, hayamos caído otra vez en los vericuetos de la apologética. De hecho, no se lo pudo ver como una compleja insurrección política masiva y duradera. La única percepción realista de la cuestión sigue siendo la de los virreyes del Perú, que les importaba un ardite el carácter mesiánico, profético o mítico del movimiento, pero temían concretamente que las masas indígenas treparan la sierra y despertaran una conmoción social y política generalizada o una revolución en regla.

Se conocía ya que las selvas peruanas tenían una riqueza natural considerable y una visible potencialidad económica; la población aborígen era escasa y dispersa y los franciscanos, algunos colonos de las zonas más próximas a la sierra y los mercaderes y contrabandistas españoles o portugueses eran la única población europea más o menos estable. El comercio interétnico y los viajes de caravanas de nativos a la sierra para cambiar coca por mercancías no producidas en la región, o la instalación aborígen de sedes avanzadas, próximas a los caminos a la sierra para facilitar el comercio de la selva con las poblaciones andinas, habían comenzado a armar vastas redes de intercambio por encima del nivel de las economías étnicas. De estos contactos pudo surgir un activo proceso de mestizaje biológico y cultural. Tanto la penetración portuguesa desde el Marañón hacia el sur, como las ambiciones británicas en el Pacífico, demostraban que el poder español no era tan sólido. Los reiterados fracasos militares de Lima acentúan esta imagen casi al extremo. Pero sus únicos representantes en la selva, los franciscanos, eran aún más vulnerables, y además despreciados por los comarcanos porque todos sabían bien que la función de sus misiones era concentrar trabajo en las aldeas misionales o remitir mano de obra barata a las haciendas y obrajes coloniales.

No es necesario postular que las numerosas turbulencias indígenas en la selva fueran, durante la primera mitad del siglo XVIII, o antes del alzamiento de 1742, un intento por emanciparse del yugo colonial y por el establecimiento consecutivo de débiles autonomías políticas. Cabe pensar que, a la inversa, las frecuentes luchas de esa época, más allá de su aparente inorganicidad, apuntaran a una integración de los productores selváticos (y de hecho, los mercaderes y contrabandistas) con la entera economía mercantilista colonial, como ya lo habían practicado muchos pueblos de las tierras altas. Hay múltiples ejemplos de que el propósito de integración puede arrastrar un grado de conflicto tan alto como el propósito de separación. Y la coca era un rubro excelente para lograr esa integración positiva. Una concepción “antropológica” teñida de idealismo, o por lo menos reacia a explicaciones sociopolíticas, puede llevarnos a comprender las comunidades aborígenes como entidades aisladas y tradicionales, desafectas a todo cambio, dependientes de formas de racionalidad primitiva como el mito, y enteramente incapaces de organizar un movimiento político de tipo moderno. Que el líder del movimiento triunfante haya provenido del riñón del Perú, que fuera mestizo andino y educado por jesuitas, parece confirmar

ese prejuicio. Pero la hipótesis de que el estado de turbulencia antecede a 1742 parece probable y no se trata de una turbulencia irracional, o de estallidos de religiosidad tradicional.

Juan asume su liderazgo político proponiendo la restauración del paraíso perdido del Tawantinsuyu, la recuperación de la independencia de los linajes reales avasallados por las huestes castellanas, la confirmación de la fe popular y la repulsa contra quienes usaban esa fe para negocios oscuros. En realidad, un programa bastante similar al de Túpac Amaru, que también mira al pasado aunque estalle en 1780, si bien el componente social de cada movimiento es distinto. No hay en Juan una explicitación de las pautas que seguirá su gobierno: el programa de acción es la insurrección misma y todo lo que las fuentes franciscanas recogen sobre sus futuras medidas pertenece al campo de lo religioso: conservación de la fe, evangelización, ordenación de clérigos indígenas: sólo la instalación de las herrerías representa una acción puramente económica. Pero este liderazgo, aunque tenga elementos propios, viene a insertarse en una situación regional de conflicto que le es previa, y a la que él se ajusta concienzudamente. Sin ese ajuste, su liderazgo hubiera sido una empresa imposible.

Jefe político y militar de una región marginada que busca integrarse al resto del Perú con el comercio de coca y la ampliación de los espacios de comercio independientes del fisco, Juan dista de ser el rebelde primitivo o el mesías loco. Sabe muy bien quiénes son sus enemigos: los virreyes y los franciscanos. El Papa, el Rey, los jesuitas, los ingleses, los comuneros de la sierra, los andinos en general, los pueblos de la Amazonía, los portugueses, no son sus enemigos, y hasta pueden ser considerados, por él mismo o por los testigos de la época, o por los estudiosos del futuro, como aliados.

Y en este punto cabe aclarar la relación posible entre Juan y los jesuitas, sospechada por cierta bibliografía franciscana contemporánea, como se ha visto. Acudir al episodio de la entrevista a solas de Eyzaguirre con Juan, o a su presunta educación jesuítica, no bastan para formular ninguna hipótesis. Tampoco el discurso admirado que Eyzaguirre y Pastoriza exponen al virrey tras su visita a la selva. Pero cuando miramos el escenario general de Sudamérica a mediados del XVIII, algunos factores son bien visibles: el poder político y el prestigio de la Compañía, el éxito de sus sistemas misionales, el progresivo internacionalismo de la orden (las nóminas incluyen casi todos los países europeos), sus vinculaciones estrechas con las sociedades locales y su creciente prosperidad. Las circunstancias que rodean, en la misma época del levantamiento de Juan, el tratado hispano-portugués de 1750, delatan los propósitos de autonomía política de la Compañía en América, que ve en las monarquías ilustradas de España y Portugal un enemigo cierto. Las guerras guaranícas, impulsadas por hombres de la Compañía, si bien no por la Compañía misma, son contemporáneas de la rebelión del Inca. Puede decirse que tenemos tres posibilidades: a) que los jesuitas fueran del todo indiferentes al levantamiento de la selva peruana; b) que no hayan participado en su planificación, pero una vez estallado el movimiento, hayan visto en él la oportunidad política de

librarse de la tutela española y de eliminar la competencia franciscana; c) que hayan impulsado y planeado el levantamiento, llevando a uno de los suyos al liderazgo. Las dos primeras hipótesis son aceptables: en la selva central no tenían misiones: las más próximas eran las de Maynas, sobre el Marañón, y las de Moxos, pero ambos sistemas a distancias considerables. La rebelión no les concernía. Pero cuando el virrey designó a dos de ellos para conferenciar con Juan, no pudieron negarse, ni evitar dejar a los franciscanos en ridículo, si de veras conseguían la ansiada pacificación. Pero el rol de los jesuitas parece acabar allí. Los cronistas jesuitas del XVIII no mencionan la rebelión y nada indica que la Compañía estuviera complicada en el asunto.

En síntesis, la rebelión de Juan Santos Atahualpa fue un movimiento político insurreccional, que optó por una lucha armada más orientada a la defensa de la selva como espacio económico y político, que al ataque de las tierras altas de la sierra. Aunque su ropaje ideológico haya sido el cristianismo y el propósito de restaurar la independencia en nombre del reino del Inca, el objetivo histórico de la rebelión fue liberar a las masas indígenas del yugo de las migraciones obligadas por los franciscanos, de los repartos forzosos de los corregidores y de la cobranza de tributos por los diezmeros. Las masas indígenas y los sectores sociales marginados de blancos y mestizos (sobre los cuales habría que investigar más, por cierto) prestaron su adhesión porque, evidentemente, una autonomía política regional crearía bases más seguras para una integración económica con el sistema mercantilista colonial, que todos los rebeldes, de una u otra clase, conocían bien por el antiguo y extendido comercio con pueblos andinos o españoles de la sierra. Hasta es posible que conocieran mejor este amplio espacio de intercambio que los viejos mitos incaicos.

Bibliografía

- AMICH, José (1988 [1771]). *Historia de las misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*. Iquitos: IIAP-CETA, Col. Monumenta Amazónica
- APHEK, E. y Y. TOBIN (1986). "The realization of messianism as a semiotic system in a literary text". *Semiotica*, 59 (1-2), Amsterdam.
- BANGERT, William (1981). *Historia de la Compañía de Jesús*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- BURRIDGE, Kenelm (1960). *Mambu, a melanesian millenium*. Londres: Methuen & Co.
- CAMPBELL, (1959). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*.
- CASTRO ARENAS, Mario (1973). *La rebelión de Juan Santos*. Lima: Editorial Milla Bartres.
- CLASTRES, Hélène (1975). *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupí-guaraní*. París: Ed. du Seuil.
- CURÁTOLA, M. (1977). "Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí". *Allpanchis*, 10, Cusco, pp.65-92.

- CURÁTOLA, M. (1987). "Discurso abierto sobre los cultos de crisis". *Antropológica*, 5: 5, Lima.
- CUSHNER, Nicholas (1980). *Lords of the land: sugar, wine and jesuit estates of Coastal Perú, 1600-1767*. Albany: State University of New York Press.
- CHAUMEIL, J. P. (1983). *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les yagua du Nord-Est Péruvien*. París : Editions de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, París [edición revisada Lima, 1998].
- ESQUIVEL Y NAVIA, Diego (1980 [1743]). *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cusco*. Lima: Fundación Wiese, 2 Vol.
- FERNANDEZ, Eduardo (1987). "Los ashánincas y los Incas: historia y mitos". *Antropológica*, 5: 5, Lima, pp.333-356.
- FERNANDEZ, Eduardo y BROWN, Michael F. (2001). *Guerra de sombras: la lucha por la utopía en la Amazonía Peruana*. Lima: CAAAP-CAEA.
- FLORES GALINDO, Alberto (1988). *Buscando un Inca*. Lima: Editorial Horizonte.
- FRITZ, Samuel (1988). "El diario del padre Samuel Fritz S.I., 1689-1723". En: *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. Iquitos: IIAP-CETA, Col. Monumenta Amazónica.
- FUENTES, M. (1859). *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. Lima: Librería Central de Felipe Baile, 4 Vol.
- GIL, Manuel, Fr. (1766). *Carta de fray Manuel Gil al virrey de Lima*. Archivo General de Indias, Audiencia de Lima. Cartas y expedientes 1751-1766, 111-2-22.
- GOW, Rosalind C. (1982). "Inkarri and revolutionary leadership in the southern Andes". *Journal of Latin American Lore*, 8/2, pp.197-223.
- IZAGUIRRE, Bernardino (1923-1927). *Historia de las misiones franciscanas*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, 14 T.
- JOUANEN, José (1943). *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua Provincia de Quito*. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- JUAN, Jorge y ULLOA, Antonio de (1953 [1748]). *Noticias secretas de América*. Buenos Aires: Ediciones Mar Océano.
- JUANIZ, Conrado (1960). *El Inca ladino*. Madrid.
- LAPLANTINE, François (1973). *L'Ethnopsychiatrie*. París: Editions Universitaires.
- LEHNERTZ, Jay (1972). "Juan Santos, primitive rebel of the Campa frontier". En: *Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, volumen IV, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- LEHM ARDAYA, Zulema (1999). *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía Boliviana*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB.
- LÉVI STRAUSS, (1978). *Myth and Mecaning*. Londres: Ed. Routledge & Kegan Paul.
- LOAYZA, Francisco A. (1942). *Juan Santos, el invencible*. Lima: Editorial Miranda.
- MATEOS FERNANDEZ-MAQUIEIRA, Sara (1992). "Juan Santos Atahualpa: un movimiento milenarista en la selva". *Amazonía Peruana*, 11: 22, Lima, pp.47-60.

- MELATTI, Julio Cezar (1970). *Los indios del Brasil*. México: Ed. SepSetentas.
- METRAUX, Alfred (1942). "A quechua messiah in Eastern Perú". *American Anthropologist*, 44, pp.721-725.
- METRAUX, Alfred (1973). *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett (1988). *Un siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia, 1700-1783*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Fray Bartolomé de las Casas.
- ORTIZ, Fray Dionisio (1961). *Reseña histórica de la montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo*. Lima: Ed. San Antonio.
- OSSIO, Juan (1973). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima.
- PEASE, Franklin (1981). *Los últimos Incas del Cusco*. Lima.
- PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. (1969). *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, México: Siglo Veintiuno.
- PINEDO, Fray Plácido de (1764). *Informe del Comisario General de Indias sobre el estado de las misiones del Cerro de la Sal, Jauja, Huánuco y Cajamarquilla* (1764). Archivo General de Indias, Audiencia de Lima-Cartas y expedientes 1751-1766, 111-2-22.
- RAIMONDI, A. (1876). *El Perú*. Lima: Imprenta del Estado, 4 Vol.
- RAPP, Francis (1973). *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*. Barcelona: Labor.
- REGAN, Jaime (1992). "En torno a la entrevista de los jesuitas con Juan Santos Atahualpa". *Amazonía Peruana*, 11: 22, Lima, pp.61-92.
- RIBEIRO, Darcy (1971). *Las fronteras indígenas de la civilización*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.
- RODRIGUEZ TENA, F. (1780). *Misiones de la Santa Provincia de los Doce Apóstoles de Lima del Orden de Nuestro Padre San Francisco*, Lima, 1780; Archivo de Ocopa, 84.
- ROWE, John Howland (1954). "Movimiento nacional Inca del siglo XVIII". *Revista Universitaria del Cuzco*, 107, Cusco, pp.17-47.
- SALCEDO, Miguel de, Fr. (1766). *Informe de fray Miguel de Salcedo*, Archivo General de Indias, Audiencia de Lima-Cartas y expedientes 1751-1766, 111-2-22.
- SAN JOSÉ, Fernando de San José, Fr. (1719-1720). *Memorial*. Archivo General de Indias. Secretaría del Perú. Eclesiástico. Audiencia de Lima. Cartas y expedientes de personas eclesiásticas del distrito de aquella Audiencia, años de 1720 a 1729.
- SANTOS GRANERO, Fernando (1980). *Vientos de un pueblo: síntesis histórica de la etnia amuesha*, siglos XVII-XIX. Lima: PUCP.
- (1988). "Templos y herrerías. Utopía y recreación en la Amazonía Peruana, siglo XVII-XIX". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 17/2, Lima. pp.1-22.
- (1992) "Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahualpa, siglo XVIII, oriente peruano". *Amazonía Indígena*, 19, Lima, pp.33-44.

- SCHADEN, Egon (1976): "Le messianisme dans l'Amérique du Sud ». En : *Historia de las Religiones*. París, Vol.III.
- SCHWIMMER, Eric (1980). *Religion in culture in people in culture*. Nueva York: J.F. Bergin Publishers.
- STERN, Steve J. (1987). *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.
- TIBESAR, Antonine (1952). "San Antonio de Eneno: a misión in the Peruvian Montaña". *Primitive Man*, 25, pp.23-39.
- URIARTE, Luis (1984). "¿Reductores reducidos? Fronteras étnicas de los Jívaro-Achuarä". En: *Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural*. Quito: Ed. Abya-Yala
- URIARTE, Manuel de (1986 [1775]). *Diario de un misionero en Maynas*. Iquitos: IIAP-CETA, Col. Monumenta Amazónica.
- VALLEJO FONSECA, José (1957). "La lucha por la independencia del Perú: la rebelión de 1742 y Juan Santos Atahualpa". *Revista del Archivo Histórico*, 8, Cusco, pp.232-292.
- VARESE, Stefano (1973). *La sal de los cerros*. Lima: Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología.
- VARGAS UGARTE, Rubén (1934). *Jesuitas peruanos desterrados a Italia*. Lima.
- VELASCO, Juan de (1981 [1789]). *Historia del Reino de Quito*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- WERTHEMAN, Arturo (1905). "Exploración de los ríos Perené, Tambo y Ucayali". En: *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. Lima: Imprenta de "La Opinión Nacional", Vol.III, pp.174-204.
- ZARZAR, Alonso (1989). *Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado. Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Lima: CAAAP.